



SICHÈRE, Bernard, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*

Philip Knee

Volume 39, numéro 2, juin 1983

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400035ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400035ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Knee, P. (1983). Compte rendu de [SICHÈRE, Bernard, *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*]. *Laval théologique et philosophique*, 39(2), 235–238.
<https://doi.org/10.7202/400035ar>

accentuées de façons différentes et complémentaires. Nous recommandons particulièrement les pages où l'auteur du *Consentement à l'être* revient sur la part d'*engagement* nécessaire de la pensée métaphysique authentique : celle qui joint à l'affirmation l'élan et l'acceptation de l'amour. Détachons ces lignes pour mettre le lecteur sur la voie : « La piété est déjà présente dans notre consentement à l'être. Il nous conduit vers la profondeur de l'âme et nous fait saisir son achèvement dans l'adhésion. Il n'est pas une simple dépendance envers le monde donné que nous n'aurions qu'à ratifier. C'est une adhésion à une présence saisie à travers les réalités du monde... Ainsi la piété est en son premier moment l'affirmation implicite de Dieu ; elle est religieuse par elle-même, en son seul élan. Cette confiance première est un témoignage de la présence divine. Comment les choses auraient-elles cette noblesse, comment pourraient-elles se proposer à nous dans cette existence de droit, non de fait, si nous ne reconnaissons pas que notre adhésion procède d'un principe plus haut qu'elle-même ? Nous allons vers une reconnaissance de Dieu plus assurée, maîtresse d'elle-même, dans le prolongement de notre affirmation première. Mais nous ne pourrions pas la former si nous n'étions pas soutenus par notre premier élan, si nous ne savions pas le reprendre, le transposer. La conscience religieuse que nous formons alors reste conforme, sinon identique, à nos premières démarches. Elle traduit la même profondeur de l'âme. La pensée s'élève à Dieu en se recueillant en elle-même » (p. 160).

Jean-Dominique ROBERT

Jean-Jacques Rousseau et la crise contemporaine de la conscience. Colloque international du deuxième centenaire de la mort de J.-J. Rousseau. Chantilly, 5-8 septembre 1978. Un vol. 21 × 14 de 418 pp., Paris, Beauchesne, 1980.

Si le deuxième centenaire de Jean-Jacques Rousseau a suscité une abondante littérature, nous ne croyons pas nous tromper en disant que les actes du colloque de Chantilly seront parmi les meilleurs et les plus éloquents des témoignages de l'intérêt toujours actuel du grand penseur français. La maison Beauchesne et les organisateurs ont réussi le tour de force et de générosité de nous présenter non seulement les communications mais les *débats*, profondément passionnants, qui suivirent chaque communication particulière. La richesse

des thèmes apparaîtra rien qu'à la lecture des titres des divers exposés. Les voici : Jean-Louis Leura — *Rousseau et le milieu calviniste de sa jeunesse* ; Jean-Robert Armogathe — « *Émile* » et la Sorbonne ; Jean Lacroix — *La conscience selon Rousseau* ; Jeanine Eon — « *Émile* » ou le roman de la nature humaine ; Bernard Rousset — *La philosophie de Rousseau et la question de la directivité* ; Angèle Kremer-Marietti — *Droit naturel et état de nature chez Rousseau* ; Laurent Gagnebin — *Jean-Jacques Rousseau ou les chemins du réalisme. Le problème du mal* ; Pierre-Paul Clément — *Jean-Jacques Rousseau et l'origine du mal. Culpabilité et innocence* ; Victor Goldschmidt — *Le problème de la civilisation chez Rousseau* (et la réponse de d'Alembert au « Discours sur les sciences et les arts ») ; Francesco Gentile — *Le jeu politique du promeneur solitaire* ; Bertrand Lechevallier — *Jean-Jacques Rousseau comme précurseur de l'éducation nouvelle* ; André Ravier — *Jean-Jacques Rousseau et l'éducation d'une conscience d'homme*.

Le lecteur curieux des idées de Rousseau et qui entend aller au-delà des clichés traditionnels (avec condamnations ou portées aux nues unilatérales) trouvera dans cet ensemble de textes de quoi l'enrichir, en lui montrant combien sont difficiles et délicats les jugements que l'on peut porter sur une pensée aussi complexe que celle de Rousseau ; une pensée qui attire et révolte à la fois.

Jean-Dominique ROBERT

Bernard SICHÈRE, Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie. Coll. « Figures », Paris, Grasset, 1982, (14 × 23 cm), 252 pages.

Le mérite de Merleau-Ponty, notait Simone de Beauvoir, dès 1945, est qu'il ne nous demande pas de nous faire violence ; et c'est à ce sentiment que fait écho J.-T. Desanti dans sa courte préface à ce volume quand il se rappelle ses impressions d'étudiant et de disciple face à Merleau-Ponty. C'était dans sa manière de « donner accueil à ce qui se laisse voir » que semblait résider sa discrète efficacité ; et c'est peut-être la raison de l'audience relativement faible que continue d'avoir cette pensée, comme si l'on préjugait (bien à tort) de sa portée à l'aune de cette apparente timidité. La principale qualité du livre de Sichére est de retrouver chez Merleau-Ponty et pour sa propre démarche cette force tranquille mais, paradoxalement, pour nous mener vers un questionnement

qui n'est pas sans violence justement — c'est comme la « ruse » de cet essai et son indéniable qualité. Au fil d'un texte dense, travaillé, sans redondance et somme toute très court, c'est un ambitieux projet qui se déploie patiemment, puisque nous sommes conviés non seulement à une analyse de l'ensemble de l'œuvre, mais à partir d'elle à une interrogation fondamentale sur le statut de la philosophie aujourd'hui, son rapport aux sciences humaines et ses assises dans une théorie du sujet. Sichère a *relu* l'œuvre de Merleau-Ponty, non pas pour l'exposer, encore moins l'introduire : sa lecture synthétisante pré-suppose une connaissance des textes et il ne cherche pas à « mimer » son auteur comme on le fait si souvent (en particulier aussi pour Heidegger). Ce qui l'intéresse, c'est la résonance de cette pensée aujourd'hui et son paradoxe : œuvre « d'une autre époque » et dont le langage semble souvent dépassé selon lui, elle nous parle cependant, et plus on s'y plonge plus se révèlent ses prolongements, son actualité, ses ouvertures... Comment ? Avant tout pour Sichère à travers son intuition essentielle selon laquelle toutes les grandes questions philosophiques renvoient à une expérience subjective centrale, celle du corps, un corps qui n'est « ni l'enveloppe de la pensée ni un moment de l'univers matériel ; il est ce lieu du sujet où naissent toutes les représentations et tous les désirs, y compris le désir de philosopher » (p. 26). Cette énigme du corps au cœur de la tradition philosophique occidentale, est à la fois la base de son dualisme, l'enjeu de sa recherche, et le support tacite de ses opérations, l'origine silencieuse de sa pensée oubliée de son commencement ; et il semble que nous n'ayons pas encore pris la mesure de cette énigme que Merleau-Ponty met au centre de sa démarche.

Sichère va suivre celle-ci chronologiquement en faisant un chapitre de chacun des quatre grands moments théoriques de l'œuvre où se formule diversement cette problématique du corps. De la « formation de la thèse » autour de *La Structure du comportement*, on passe à son « énoncé » avec la *Phénoménologie de la Perception*, puis à la dimension politique de l'itinéraire, et enfin à la démarche distincte des dernières œuvres et des textes posthumes — avant tout *Le Visible et l'Invisible* dont Sichère propose une reprise particulièrement attentive. Et, suivant en cela Merleau-Ponty, c'est dans son ambiguïté qu'il voudra ressaisir ce cheminement : ni comme une pensée figée dans le passé, dans ses conditions socio-historiques d'émergence, ni comme une pensée sans auteur, une pure logique d'idées ;

mais plutôt simultanément dans sa conjoncture, son historicité foncière, prise dans un « rapport de forces philosophiques », et dans son individualité irréductible, comme l'acte d'un sujet singulier. Cette dimension conjoncturelle est sans aucun doute l'un des points forts du livre qui décrit avec concision les différents contextes de la « stratégie philosophique » de Merleau-Ponty. Dans les premiers textes d'abord, où Bergson apparaît comme l'influence décisive pour une génération intellectuelle qui réagit au positivisme et au néo-kantisme dominant en France entre les guerres. Ensuite en abordant la démarche phénoménologique, Sichère propose des indices éclairants sur l'émergence de l'existentialisme français où, sans jamais simplifier, il défait quelques nœuds dans la constitution d'un courant qui se réclame d'un héritage bien éclectique, et particulièrement pour Merleau-Ponty de Husserl. De quel Husserl s'agit-il donc pour ces penseurs qui se veulent porteurs d'un humanisme concret loin des idéaux husserliens de scientificité tout en s'inspirant de son retour à Descartes ? En utilisant ses intuitions, Merleau-Ponty fait « changer de sens » le projet husserlien en s'appuyant sur l'équivoque qui le caractérise : « S'agit-il de réduire l'être-au-monde à son être-objet pour la conscience ou de réactiver par la description une fondation originaire (Ur-Stiftung) déjà à l'œuvre dans l'existence concrète et que la philosophie devrait donc retrouver comme évidence antéprédicative ? » (p. 64). C'est en s'attachant à cette seconde perspective que Merleau-Ponty va vouloir cerner, comme il le dit lui-même, « cette intentionnalité plus profonde que d'autres ont appelée existence ». Enfin, en abordant l'origine des écrits politiques, c'est moins à l'interprétation de Marx que s'attarde Sichère (dont il n'hésite pas d'ailleurs à suggérer les faiblesses exprimées à ses yeux dans le vocabulaire souvent inadapté de Merleau-Ponty), mais au contexte idéologique de cet après-guerre dominé par « l'engagement », et surtout à l'incontournable phénomène de l'automystification communiste qui fascina Merleau-Ponty et qui nous interpelle encore (particulièrement la génération de '68 en France à laquelle semble souvent s'adresser Sichère).

Mais venons-en à l'essentiel et, c'est le cas de le dire, au corps du livre. En elle-même cette question du corps n'a bien sûr rien de nouveau en philosophie ; ce qui l'est davantage c'est le renversement de perspective que lui fait d'emblée subir Merleau-Ponty : « Non pas : comment la philosophie peut-elle parler du corps ? Mais : qu'en est-il de ce corps à partir duquel l'existence humaine et l'existence philosophique sont possibles ? » (p.

40). Ce refus de commencer la réflexion par la conscience constituante comme foyer de représentation met Merleau-Ponty sur la voie d'une « présence à soi » qui n'est ni conscience ni chose et qu'il tente d'abord de saisir à travers les notions d'« organisme » et de « vie » empruntées à la biologie. Mais cette réalité organique antérieure à toute conscience explicite met en question la philosophie elle-même, car le problème est celui du corps de la subjectivité, qu'elle habite avant même qu'elle en parle et le réfléchisse, et donc celui de l'engendrement d'une philosophie dont la démarche de principe semble remise en cause. Et Sichère veut souligner comment cette interrogation rejoint le déplacement décisif sur le sujet pensant opéré par Marx, Nietzsche, Freud, mais semble procéder ici d'une démarche plus « intérieure », plus imperceptible. Ceci va s'articuler davantage à travers les descriptions du paradoxe du corps — corps objectif, perçu pour l'anatomie, et corps existé, origine de toute perception — dans la *Phénoménologie de la Perception* ; mais son chapitre sur le cogito ne fait guère avancer le problème du sujet selon Sichère, laissant dans leur ambiguïté les deux directions de la recherche sur la subjectivité comme puissance de signification et comme mode ontologique du corps. La phénoménologie, demande-t-il, peut-elle faire plus que penser ce sujet « sous la rubrique de la présence » et par là se limiter à le *décrire* ? D'où l'exigence à ses yeux d'un changement de registre.

Avant d'envisager celui-ci à partir des derniers écrits, Sichère doit affronter ce qui n'a cessé de faire problème pour les commentateurs, à savoir le rapport des textes politiques de Merleau-Ponty à ses thèses générales sur la perception et le corps, et il affirme sans équivoque leur unité. Certes il ne manque pas de parler des pressions de l'histoire concrète, mais il lui importe surtout de montrer en quoi ces pressions font se modifier les analyses du corps individuel et les repères phénoménologiques de départ, s'imbriquer la philosophie et le politique et se développer « une reconnaissance patiente, inflexible, angoissée parfois de cette subjectivité de l'histoire qui n'est pas une conscience individuelle, qui n'est pas un inconscient collectif au sens des sociologues, qui est le travail même de la signification dans cet étrange corps de l'histoire » qui requiert d'être pensé (p. 169). En s'adressant à ce problème de la subjectivité auquel le marxisme n'a jamais su faire sa place, Merleau-Ponty prend en charge l'ambiguïté de l'objectivisme et du volontarisme, de la direction et de la

contingence de l'histoire, qui caractérise le matérialisme historique, et il tente d'en saisir les implications : au sujet du drame stalinien dans *Humanisme et Terreur*, puis dans sa polémique avec Sartre dans *Les Aventures de la dialectique* (que Sichère caractérise à juste titre avant tout comme un débat de Merleau-Ponty avec lui-même et ses positions antérieures), dans *Signes* enfin où la célèbre préface de 1960 constate que « l'attache marxiste de la philosophie et de la politique est rompue » et qu'il faut repenser à neuf leur rapport.

Les dernières œuvres ne marquent pas davantage pour Sichère un renversement ou une coupure. Il y voit plutôt une « avancée de la thèse », un approfondissement décisif des intuitions essentielles, où l'on s'éloigne du langage de la phénoménologie et de toute perspective anthropologique : plus de « *Sinngebung* » ici ; l'homme n'est plus compris que comme un redoublement de l'Être à l'intérieur de lui-même, dans une expérience presque indicible, proche du dernier Nietzsche selon Sichère (dont il s'étonne sans cesse de l'apparente méconnaissance par Merleau-Ponty), qui inverse le rapport de la subjectivité au monde : « Le corps n'est pas seulement le lieu d'enracinement de l'être-au-monde, mais le moment énigmatique où se produit l'ouverture à l'Être » (p. 190). Dans ce cadre, l'expérience esthétique, dont le rôle était déjà souligné dans les analyses de la perception, prend une importance considérable et surtout la création picturale comme « manière générale de dire l'Être », « célébration de l'énigme de l'ouverture au monde ». Mais ce renouvellement théorique intéresse avant tout Sichère au niveau du statut de la philosophie, car si l'interrogation de la parole philosophique se faisait auparavant comme à l'intérieur d'elle-même, maintenant la pensée n'appartient plus à l'homme par nature, c'est le penser lui-même qui est en question et qui est renvoyé à son Autre, à l'exigence de penser l'impensable : le corps ou plutôt la « chair ». Il faut penser un être dont la structuration inclut l'émergence d'un sujet, un Soi corporel qui est division d'avec soi, et c'est cette béance de l'existence corporelle qui doit définir le sol ontologique d'une véritable dialectique (bien différente de celles de Hegel et de Sartre) qui reste à inventer.

Ce qui donne finalement son orientation (et son titre) à cet essai, c'est que Sichère va retourner cette interrogation vers Merleau-Ponty lui-même, son propre impensé, le corps de sa philosophie, et cela en s'appuyant sur la psychanalyse, car ce qui

parle dans la philosophie c'est fondamentalement le corps comme *désir*. Merleau-Ponty oppose une résistance à avouer cette dimension où son texte prend son sens, et à la place il construit avec la notion de « chair du monde » une « expérience idyllique et neutralisée des expériences corporelles » (p. 209). Il y a ici, pour être clair, un refoulement de la sexualité par la philosophie, et la description de « l'enroulement premier de mon corps dans l'Être » doit être compris comme « le tenant-lieu philosophique des expériences de satisfaction les plus fondamentales de l'existence infantile » (p. 213) : le fantasme de la fusion, de l'espace maternel, du « corps lové sur son inavouable plaisir ». C'est l'ignorance par Merleau-Ponty de cette dimension de désir et de la manière dont il s'accroche dès l'origine au désir de l'autre, qui marque les limites de son explication de la subjectivité. Pour Sichère, reprenant ici Lacan dont on sait tout l'intérêt pour la pensée de Merleau-Ponty, le corps est pris d'embellée dans le registre de la parole, et l'expérience la plus originaire est toujours une adresse à l'autre. En ce sens « l'écart premier » dont parle *Le Visible et l'Invisible* ne renvoie pas seulement à un narcissisme perceptif, mais est une ouverture à la signification, à ce lieu depuis lequel « je suis parlé » qui fonde tout « je » dans une structure d'aliénation. L'Être serait donc le lieu d'articulation du réel et du langage, là où surgissent « les linéaments d'un ordre signifiant, inscrit dans les premiers émois du corps, les premiers clivages du désir, dans l'irruption fondatrice des premières paroles : ce que la psychanalyse, à partir de Freud, nomme l'inconscient » (p. 217).

Cette approche où l'on veut « faire avouer » à une pensée ce qu'elle dit sans le dire, ne manquera pas de rebuter les lecteurs plus « classiques » de Merleau-Ponty. Toutefois si l'on doit reconnaître l'enracinement inconscient de tout philosophe, ce n'est pas dire pour Sichère qu'il faille soumettre la philosophie à la psychanalyse, et il est loin de vouloir nous enfermer dans un univers de « structures » et une dénégation totale de tout sujet pensant et existant. Mais pour lui c'est à la lumière de Freud qu'il faut reprendre les interrogations de la philosophie traditionnelle, et c'est bien ce à quoi nous ouvre Merleau-Ponty en pensant ce corps à partir duquel la philosophie parle sans le savoir et qu'elle oublie *pour pouvoir parler*. Si Sichère veut voir finalement dans l'existentialisme et la phénoménologie des « protections officielles » contre la théorie freudienne de la pulsion, contre les pensées « indécentes » de l'hétérogène, contre la « folie » d'un Nietzsche ou

d'un Bataille (p. 242 n.), l'importance de Merleau-Ponty est d'avoir retrouvé de l'intérieur le bouleversement de l'humanisme classique, et, au moment de l'émergence des sciences humaines, d'avoir situé sa démarche « au bord » du marxisme et de la psychanalyse tout en restant éminemment philosophe. Quel est donc le sujet de la philosophie ? Il n'est certes réductible ni à un reflet des rapports sociaux ni à l'expression d'une fantasmatique individuelle, et il n'est pas plus une conscience identique à soi à travers l'histoire. Merleau-Ponty nous met sur le chemin de comprendre ces questions en esquisant cette problématique du corps de la philosophie, de l'homme parlé, du désir de philosopher, et c'est à partir d'elle qu'on peut peut-être entrevoir, à notre époque des sciences humaines triomphantes et de l'annonce périodique de la mort de la philosophie, ce que Sichère appelle le « recommencement » de celle-ci (p. 236), pour lequel il ne voit nulle hostilité entre elle et la psychanalyse. C'est dans cette perspective aventureuse mais qui convainc par sa probité et sa rigueur, que Sichère veut voir dans l'œuvre de Merleau-Ponty une source privilégiée pour nous aider à comprendre comment philosopher aujourd'hui.

Philip KNEE

Donatien MOLLAT, *Une lecture pour aujourd'hui, l'Apocalypse*, Coll. Lire la Bible 58, Éditions du Cerf, 1982, 226 pages 11,5 × 18 cm.

Peu connu en dehors des cercles bibliques, l'Auteur est une figure prépondérante de ces mêmes milieux, particulièrement comme spécialiste de saint Jean. Membre de l'Institut biblique pontifical de Jérusalem, il n'est pas qu'un savant. C'est aussi un spirituel. Les titres de ses divers ouvrages montrent déjà son orientation : *Lecture spirituelle de saint Jean, Saint Jean, maître spirituel, La Parole et l'Esprit, exégèse spirituelle, La Vie et la Gloire, exégèse spirituelle*.

Sa mort a laissé une œuvre inachevée, au sens de non rédigée, si ce n'est que des passages dactylographiés d'une session donnée à Biviers, en août 1972, et une multitude de notes griffonnées en vrac dans une valise pleine à craquer.

C'est à ce travail de classification que s'attela courageusement un neveu, l'abbé Bernard MOLLAT et qu'il nous livre présentement sous un arrangement qui guide le lecteur de façon cohérente et dans le sens où, sans doute, l'aurait voulu l'Auteur.